

La justicia y los antiguos griegos.

Justice and the ancient greeks

Patricio Tierno *

Fecha de Recepción: 15 de Octubre de 2011

Fecha de Aceptación: 26 de Octubre de 2011

Resumen: *El concepto de justicia en la antigua Grecia es susceptible de ser abordado por medio de dos instancias generales: las nociones primitiva y avanzada de la época arcaica, y las concepciones clásicas de la sofística, en sus diferentes versiones, y de las filosofías de Platón y Aristóteles. De acuerdo a este recorrido, serán examinados conjuntamente el movimiento conceptual e histórico que acompañan el surgimiento y desarrollo de la pólis, dándole particular énfasis al caso de Atenas y su evolución democrática. En ese cuadro, intentarán destacarse la diversidad y multiplicidad semánticas del concepto y la complejidad implícita en las formulaciones y apelaciones que histórica e intelectualmente le correspondieron.*

Palabras

clave: *Justicia – pólis – Atenas – democracia – reflexión política.*

* Departamento de Ciencia Política - Universidad de San Pablo, Brasil.

Patricio Tierno es doctor en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo, Brasil; y profesor del Departamento de Ciencia Política de dicha institución. Su actual área de investigación es la teoría política clásica y, en particular, la teoría política griega y su relación con la problemática democrática. Fue también profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Argentina, en la materia Teoría Política y Social I durante los años 2000 y 2009. Se graduó como Licenciado en Ciencia Política en aquella institución en el año 2000. Correo electrónico: ptierno@usp.br

Abstract: *The present paper proposes to analyze the possible meanings in which the ancient Stoa has thought about the cosmopolis politically (i. e., in terms of construction and exercise of power) without dismissing the moral dimension. Bearing this in mind, we consider it decisive to analyze the kind of bond that can be established between the idea of “citizen of the world” (kosmopolítes) and the notions of justice (dikaiosýne) and common law (koinòs nómos). Furthermore, we believe that the articulation between these concepts will allow us to support the following hypothesis: that the cosmopolitan mandate, though ordering a social behaviour form from a set of values, it simultaneously establishes a hierarchic relationship (namely, of power) among those who ‘embody’ the precepts of common law and justice, and the rest of the citizens, who should obey them.*

Keywords: *Stoa – cosmopolitanism – common law – justice – politics.*

La justicia es los muchos eufemismos que la designan. En *Teoría de la Justicia* (1971), John Rawls pretendió hacerla el pilar de su teoría moral y de su filosofía política; quizá se dio cuenta, con los años y en su *Liberalismo político* (1993), que lo había logrado al precio de quitarle todas las implicaciones y toda la equivocidad, de traducirla en principios haciendo abstracción de las circunstancias concretas y sus significados sociales. La teoría de la justicia, normativa, pura y glacial, fue tan sólo un capítulo más, bajo el rótulo del liberalismo igualitario, del aún más vasto libro, escrito por las sucesivas generaciones y tradiciones, sobre la justicia en diferentes épocas y lugares de la historia humana.

Entre sus diversos aspectos, la justicia emerge como un concepto con un eminente valor intrínseco. Como la libertad y la igualdad, nociones que le son afines y que la vertebran, la justicia mira a un fin social, y así lo entendieron, desde los

comienzos, sus practicantes y sus teorizadores. La justicia, además, soslaya la evidencia empírica, ignora los hechos, y ello en la medida en que ha sido equiparada, por igual, a la naturaleza y a la legalidad, a la retribución exacta y al mérito proporcional, a la necesidad y a la libertad, a los privilegios y a la imparcialidad, a lo propio y a la distribución, al individuo y a la sociedad. Una enumeración de sus antinomias no liquidaría el asunto; pero antes, conviene considerarla en su propiedad esencial y distintiva: la justicia entraña una significación ética fundamental susceptible de ser definida porque, precisamente, no es definible de manera unívoca y con independencia de la lucha política y del contexto social específico de su producción.

El concepto de justicia, si es que cabe llamar así a una palabra inaprehensible y plural, tiene una antigua génesis y reenvía, en sus orígenes, a los primeros hombres que la anhelaron y la implantaron en las comunidades primitivas. La reflexión sobre la justicia se liga a esa historia carente de una cronología precisa que, sin embargo, hay que recuperar e interrogar. La hipótesis que guía esta tentativa no persigue más que una sola intuición, a saber, la idea de que revisando los hitos constitutivos del pensamiento antiguo en torno de la justicia llegaremos a un ulterior desvelamiento de los motivos de la acción, de las marcas que mojan el territorio del conflicto y la normatividad. En la universal transcendencia que mora en la singularidad del mundo de la Grecia antigua radica, por tanto, la posibilidad de entrever lo que, en la poética de Borges, es la verde Itaca de Ulises, el valor de una antigua palabra prodigiosa -aquí, la justicia-, de verde eternidad, ya sin los prodigios¹.

¹ Paráfrasis de la anteúltima estrofa del poema "Arte poética" de Jorge Luis Borges incluido en *El Hacedor* (1960).

1

La justicia, se dijo, remite a una historia inmemorial. Su génesis evoca la Grecia arcaica (s. VIII-VI a. C.) y los arcaicos tiempos en que los hombres, cuenta Platón en *Las Leyes*, descendieron de las montañas para establecerse en el llano². La imagen es eficaz y alude al nacimiento de una época más segura, cuando surgieron las comunidades sedentarias y, con posterioridad, la vida de la ciudad (*pólis*). El único hecho sabido e indubitable es que, al retirarse el telón de los siglos oscuros y las no menos incierta oleada de invasiones que medían entre la civilización micénica y la era arcaica, el territorio de la Hélade -geográficamente centrado en las regiones costeras del Mar Negro y del Mediterráneo- aparece compuesto por un sistema geopolítico de más de 1.000 ciudades (*póleis*) en tanto que centros urbanos y rurales unitarios y autónomos³. Esa independencia no impedía, empero, que dichas unidades compartiesen una gama de características lingüísticas y culturales, pese a las inevitables asimetrías físicas, económicas, sociales y, también, políticas.

El marco en el que se gesta la *pólis* arcaica es el de la comunidad aristocrática⁴. El orden monárquico y aristocrático, que Lledó Iñigo vinculara al primer contexto de la ética⁵, hacía reposar el poder político en un rey (*basileús*), ceñido por los aristócratas

² Platón. *Las Leyes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 681d y ss. La cuestión central de la justicia que proviene de la Grecia arcaica es acertadamente destacada en el amplio libro de Balot, Ryan.. *Greek Political Thought*. Malden, MA y Oxford: Blackwell, 2006.

³ Sobre la noción general de *pólis* ver: Kitto, Humphrey Davey Findley. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 1966, cap. V; y, sobre Atenas y su inserción en el hábitat geopolítico de Grecia, cf. Josiah Ober, "What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy" *Annual Review of Political Science*, 2008: p. 69; tamb. "Learning from Athens. Success by design," *Boston Review*, nº 31 (March/April 2006): 13-17, *ab initio*.

⁴ Para lo que se expone a continuación, v. y cf. Forrest, W. G. *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. de C.* Madrid: Akal, 1988, cap. 2.

⁵ Presentado, con brevedad, en los siguientes términos (v. Emilio Lledó Iñigo. "Introducción a las Éticas" in Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, introducción por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por Julio Pallí Bonet, 7-122, Madrid: Gredos, 1998, p. 31: "En los poemas homéricos encontramos una primera configuración del comportamiento humano. En este comportamiento imperan los principios de una sociedad dominada por la tensión bélica, y los héroes que en ella destacan van marcados por los impulsos que promueve y nutre esa sociedad agonal. No aparecen, como ideas determinantes, las de Bien o Mal para enmarcar ciertos hechos, sino que es el guerrero, o el individuo concreto y en concretas cir-

del consejo. La sociedad, amorfa o informe, estaba desprovista de definiciones legales y organizativas, aunque pueda notarse, en la cúspide, el predominio de la gran propiedad hereditaria de los nobles y, debajo de ellos, el campesinado y los trabajadores y artesanos nominalmente libres, por encima de las mujeres, la servidumbre y la esclavitud ligadas al lar. De modo sobrepuesto, levantábase una estructura vertical y estratificada, fundada en el prestigio, en la acreditación de un linaje y un culto ancestral, a más de los clientes y seguidores (*hétairoi*), que disponía en forma ordinal, absorbente y acumulativa al todo social a partir del aristócrata y su familia (*oikía*), el conjunto de familias con antepasados comunes (*génos*), el grupo de clanes hermanados por el parentesco (*phratría*) y la suma de asociaciones hermanas reunidas en una tribu (*phylé*) de carácter troncal.

El reconocido historiador que dicta este recorrido llegó a hablar, incluso, de un genérico modelo griego a fin de describir esa pirámide social inextricable y de posiciones fijas y yuxtapuestas, mas lo que importa, en relación con todo ello, es la manifestación literaria de una reflexión política y moral. Dos nombres insignes, dos hacedores de remotos mundos ilustran, en tiempos consecutivos, una cultura y una tenue aversión. El cultivo de la ética heroica de los guerreros se adivina en Homero, quien perteneció al siglo VIII pero compuso, en una fusión de épocas, el relato de una guerra en Troya y de una tradición épica cinco siglos anterior. Habló o escribió sobre valores aristocráticos que creyó eternos, porque el pasado le entregaba el honor y el coraje como aspiración y regla, y porque el presente, menos primitivo, podía encarnar esos valores en la sociedad que comandaba el *basileús*. El célebre episodio de Tersites, narrado en el segundo canto de la *Iliada* (211 y ss.)⁶, muestra, por medio de la violencia y la burla de la que éste es objeto tras haber criticado al rey Agamenón en la asamblea, la imposibilidad de salirse del lugar asignado, la impenetrable distinción entre superiores e inferiores, entre la valentía excelente y el vano orgullo, traducidas en la certeza que ordenaba a cada hombre del pueblo mantenerse quieto y respetar esa suerte de jerarquía natural.

cunstances, quien crea con sus hazañas el contenido de su moralidad, o sea de su comportamiento frente a los otros, de su posible ser social”.

⁶ Homero. *Iliada*. Madrid: Cátedra, 1989.

Por su parte, Hesíodo, como Homero, no era pobre ni procedía de la nobleza, pero en su cantar se vislumbra una resistencia o, puede decirse, un ligero desdén. Poeta que antecede a la *Iliada* y la *Odisea*, tal vez próximo al primer tercio del mismo siglo, sus versos se asocian comúnmente con la aún apagada voz del *démos*, puesto que en ellos asoma, como se observa en los versos de *Los Trabajos y los Días*, el sinsabor de la resignación frente a la justicia aristocrática y el parejo resentimiento movido por la arbitrariedad y la corrupción de los poderosos⁷. Sin levantarse en una réplica, que no cuestiona el orden social establecido, lo salvó una clara intuición de aquel tiempo que sería, transfigurada, fuerza del porvenir. En un acercamiento trágico, asimiló su descontento al descontento de los dioses, y a una idea de justicia transcendente que iba más allá de los jueces humanos y que estaba amparada por la divinidad.

Ésos son los valores, las certezas y las intuiciones que los griegos verían mutar a lo largo de las tres centurias posteriores, cual depósito de anhelos compartidos y de vaga consciencia. Así, el enigma oportuno los interpela: ¿cómo explicar el diferente énfasis de Homero y de Hesíodo, vale decir, el pasaje desde la conformidad (en el sentido de una correspondencia) con el mundo aristocrático a la disconformidad (en el sentido de un desacuerdo) con una situación de subordinación un tanto amarga? En verdad, las razones que explican la creación de una comunidad cívica, esto es, de una comunidad de ciudadanos, son múltiples y complejas. No es materia de este trabajo examinarlas en detalle, pero alguna cosa puede decirse al respecto. Esquemáticamente, las causas fueron de dos órdenes, una económica y la otra técnica y militar, y ambas operaron, hasta cierto punto, sobre las prácticas y las estructuras sociales, por un lado, y, en grados de intensidad variable, sobre las instituciones y las subjetividades políticas, por el otro. En lo económico, el siglo VIII se caracterizó por una considerable expansión comercial y la consecuente política de colonización, debida tanto al crecimiento como a necesidades de expansión demográfica, induciendo o consolidando, con celeridad, la posición de un nuevo sector comercial y las actividades del artesanado manufacturero. En el aspecto militar, una decisiva innovación en la técnica de combate, la introducción

⁷ Cf. Hesíodo. “Trabajos y días” en *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1983, vv. 202 y ss.

y el gradual perfeccionamiento de la falange de hoplitas, equipada con el armamento de la infantería pesada, abrió las puertas de la batalla a otras franjas de la población, que ahora podían acceder a su costeo, e hizo luchar lado a lado, en una relación de igualdad, a los flamantes segmentos medios. Si algo se encendió en esos hombres, debe haberse parecido a un sentimiento de movilidad y de independencia grupal, pues cabe llamarlo así, pero llamarlo de autonomía psicológica e individual, como lo hizo Forrest, resulta hiperbólico⁸. Lo que sin dudas hubo fue aquel sentimiento y la proteica sensación de que, de algún modo u otro, una justicia que no fuese incierta y asimétrica era también posible.

Esta multiplicidad de factores coadyuvantes franquea la entrada para ingresar, acto seguido, en la secuencia de revoluciones que asoló el suelo de Grecia, con efectos dispares y una génesis de raíz evolutiva⁹. Por eso, y en consideración al tema, se justifica intentar una generalización simplificadora que, a su vez, ayude a fundamentar el más avanzado concepto arcaico de justicia. La cadena histórica nos provee tres puntos de referencia: Corinto, Esparta y Atenas; los tres presentan sus peculiaridades y, asimismo, sus mayores o menores logros efectivos. Un denominador común de los tres casos revela el alcance limitado de la toma del poder, que consistió en la substitución de una *elite* aristocrática por otra o, a lo sumo, en una ampliación étnica o económicamente condicionada del cuerpo ciudadano efectuada por el representante de un clan familiar reformista. Corinto asistió a su transformación con la asunción tiránica de Clipselo (c. 650 a. C.), quien desplazó al clan de los Baquíadas y, después, con la tiranía de Periando; Esparta, gracias a la implantación de la *rehtra* o ley constitucional por Licurgo (estimada entre el 750 y el 620), que estableció un minoritario cuerpo de ciudadanos "iguales" (*homoíoi*) disciplinado y entrenado para la milicia, protector de

⁸ Cf. Forrest, W. G. *Orígenes de la democracia griega*, op. cit., pp. 64-75, y v., en general, cap. 3.

⁹ La tesis de las "revoluciones", creo saber, encontró su formulación pionera en el elegante y comprensivo estudio de Foustel de Coulanges, quien ya en el siglo diecinueve y fuertemente influenciado por el caso de Roma concibiera el origen de la ciudad antigua en los moldes del parentesco y la religión: v. Foustel de Coulanges. *La ciudad antigua*, Madrid: Edaf, 2001.

una comunidad predominantemente agrícola, cerrada en sí misma, costumbrista, tribal y asaz opresiva¹⁰; y Atenas, mediante las reformas legales de Dracón y, sobre todo, de Solón (a partir del 594), cuya acción reformadora, contando con la por entonces marginal rama alcmeónida, impuso a la dominación tradicional de las familias *eupátridas* (los bien nacidos) viejos y jóvenes fundamentos económicos, sociales y políticos¹¹. Las especificidades muestran, en cambio, resultados y estadios aún más diversos. Corinto, primeriza, deambuló entre dos tiranías, sin dejar de sentirse, en la retaguardia, el empuje de las clases intermedias a través del ejército hoplita. Esparta, por su parte, legó la conservación y el cambio, pues en su seno subsistieron los usos comunitarios y, en simultáneo, afloraron la fórmula del gobierno constitucional, plasmada en la constitución mixta que combinaba los principios monárquico, aristocrático y democrático, y una definición restricta de la ciudadanía, militarizada y pasiva y, no obstante, producto de una equiparación de la propiedad igualmente distribuida.

Atenas merece, por sobre las demás, un párrafo aparte. En otro lugar, podría sostener que su *status* histórico de *pólis* más evolucionada y científico de caso de estudio mejor documentado nos pone frente a un canon de interpretación sociológica y política. En efecto, ya que Atenas no se detuvo en las reformas antedichas, ni se quedó en un punto estacionario del proceso, sino que aceleró su democratización tras la institución del régimen democrático por Clístenes (-508)¹² y su plena vigencia y apogeo posteriores a la radicalización de Efilates y el liderazgo de Pericles (-462), las tres

¹⁰ La cual sometió a las etnias autóctonas y vecinas conquistadas y las destinó a funciones sociales predefinidas: a los periecos, les otorgó el comercio y el ejercicio de ciertas profesiones; a los ilotas, las faenas rurales y serviles, recayendo sobre estos últimos un severo régimen de propiedad y control colectivos.

¹¹ Suelen mencionarse, en tal sentido, la división de la comunidad en cinco clases censitarias conforme su capacidad contributiva; la cancelación de la obligación del *hektémoros* (aquel que debía pagar un sexto de la cosecha) y la disminución del riesgo de esclavitud por deudas; y el nombramiento de un Consejo de los Cuatrocientos -opuesto al más selecto Consejo del Areópago-, una asamblea con poder real de actuación y un tribunal de apelaciones para todos los ciudadanos.

¹² Acerca de la "revolución" de Clístenes, que rediseñó las tribus y los *démos*, y para las fases sucesivas y no lineales de la democracia ateniense, v. y cf. Mossé, Claude. *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal, 1987.

instancias precedidas por la transición que, al activar culturalmente a la población, significó la tiranía progresiva de Psístrato y sus hijos (-560)¹³, siguió un derrotero signado por el conflicto entre clases sociales y por la alternancia, formal e ideal, entre democracia y oligarquía como formas de constitución, y entre ideología aristocrática e ideología popular en el plano de las ideas. Y todo ello sin dejar de resaltar el impacto profundo de la participación del *démos*, de un pueblo reconfigurado desde sus clases medias en un principio, y desde las clases desposeídas y más pobres (*thétes*) luego, en el momento mismo que éstas pasaron a ser parte material de la vida cívica ateniense¹⁴.

Al lejano estertor de Creta, a los destinos inducidos por el oráculo de Delfos y a las voces inquietas de los poetas hay que agregarle, entretanto, el despertar de la reflexión política propia y directa. Así pues, en el transcurrir del quinientos (s. VI a. C.), el proceso histórico descrito contuvo un movimiento intelectual que fue más allá de la mera elucubración y acometió, por vez primera, la tarea de pensar la realidad en sus principios y en sus implicaciones. Resuena, en este alumbramiento, la inversión de Mondolfo y su dictamen: no es verdad que la observación de la naturaleza preceda a la de la cultura, que los hombres vean primero las cosas del cielo antes de ver las cosas del mundo, sino a la inversa; los asuntos humanos y las palabras que los nombran

¹³ La apreciación de la tiranía psistrárida en términos de un estado de transición y, para entenderlo a la manera de Gramsci, como intervención cesarista progresiva, pertenece a Werner Jaeger y su extraordinaria *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1967. Esp. p. 212.

¹⁴ La comprensión histórica de las reformas de Clístenes en clave revolucionaria y, por tanto, de la constitución de un actor y un punto de vista populares a resultados de ello, expresa la tesis principal de J. Ober, puesta especialmente de relieve en su artículo "The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy" in *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, 32-52, Princeton: Princeton University Press, 1999, y en el audaz título que lleva el volumen y que convoca una variedad de textos en torno a la temática de la "revolución ateniense" y los aspectos metodológicos, históricos y teórico-políticos relativos a su estudio. A Ober le caben, por cierto, notables méritos, y el de la intrepidez es uno entre muchos, pero ha de observarse que parece habersele pasado por alto la naturaleza secuencial, evolutiva y *de facto* diferenciada de la historia de la *pólis*, de las experiencias democráticas, semi-democráticas y no democráticas (que eran, valga decirlo, la mayoría) de las ciudades y pueblos de la antigüedad griega. De modo que, aun cuando indique una dirección prometedora, su tesis explica, pero no resuelve el problema democrático en el contexto global en el que lo indaga. (Aristóteles en *La Constitución de Atenas* y en el material empírico volcado a su *Política*, había sugerido que la pauta de los cambios de Atenas podía elevarla a paradigma y comprobación de certeros criterios de interpretación historiográfica.)

prefiguran la ulterior curiosidad por los fenómenos naturales y las cosmogonías¹⁵. La prueba capital de ese punto de partida mundano la hallamos en la escuela jónica y su afán por explicar el origen del universo físico sobre la base del principio del hilozoísmo, es decir, de una materia primaria inherente al propio cambio, lo que, de modo invariable, habría de conducir al conocimiento geográfico, histórico y etnográfico y, finalmente, a la comparación entre formas políticas y sociales.

Dicen que Heráclito escribió un libro sobre la *pólis*, que nos fue vedado leer, pero dos textos del siglo V consignan aquella mirada y prenuncian, quizá sin admitirlo, la relevancia que cobrará el tema de la justicia y, en consonancia con el desarrollo de Atenas, de la justicia democrática. Cerca del 440, Heródoto de Halicarnaso, el historiador de las Guerras Médicas, sopesó los méritos y deméritos de la monarquía, la oligarquía y la democracia (que él llamó *isonomía*), y desconfió de un pueblo nuevo que equiparó a un tirano, porque uno y otro son insolentes e incapaces de discernir lo justo y son como un río que se abalanza en su crecida¹⁶. Un poco más tarde, el "Viejo Oligarca", de nombre propio desconocido, juzgó a la democracia ateniense y aseveró, en un elemental análisis teórico, que el *démos* prefería anteponer su libertad y su poder a la esclavitud oligárquica y la proba superioridad de los mejores¹⁷. De lo cual pueden extraerse dos consecuencias, que predicen sendas tendencias a tratar enseguida. Primero, que la teoría política griega, y toda la reflexión sobre la vida común, se ligó desde sus orígenes a la temática de la justicia y la democracia y, dentro de ella, a la formación pedagógica del ciudadano en una *pólis* justa y ordenada. Y segundo, que el

¹⁵ Cf. Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2002, pp. 8 y 9. Ejemplifica, entonces, con Homero, Hesíodo y los poetas órficos, que tomaron el principio de las cosas del mundo humano, con su generación y su lucha, el amor y el odio, las jerarquías y la justicia. Cf. tamb. Forrest, W. G. *Orígenes de la democracia griega, op. cit.*, pp. 83 y ss., quien enfatiza la centralidad de los problemas prácticos y de la observación y apunta, al mismo tiempo, la diferencia de recursos e instrumental técnico entre los pensadores antiguos y los científicos modernos. Un interesante plan de trabajo introductorio sobre la historia de la filosofía griega lo tenemos en Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, Madrid: Gredos, 1984. 17-35.

¹⁶ Cf. Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. Barcelona: Iberia, 1947. III, 80-83.

¹⁷ Pseudo-Jenofonte. *La constitución de los atenienses*, I, 6-8 y ss., *apud* Ober, Josiah. *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002. pp. 17 y 18 y, para la lectura del conjunto de la obra, v. cap. 1.

vocabulario y los conceptos de esa teoría, su naturaleza terminológica, dependieron de una comunidad en constante efervescencia intelectual y de una dinámica social conflictiva y antagónica, que no le dieron tregua ni descanso a la ciudad y a los actores en pugna por su caída o su preservación como modo civilizado de convivencia¹⁸.

2

Los que vinieron después crearon, a su manera, a los precursores. La filosofía jónica y otras filosofías quisieron explicar la realidad natural enarbolando principios que eran, en cuanto tales, irreductibles o inconmensurables (ser y devenir, lo que es uno, lo opuesto o lo plural), y hubo una corriente que, sin llegar a convertirse nunca en una escuela como lo fueran, por caso, los pitagóricos, hurgó y se perdió en las filosofías del pasado distinguiéndose, en cambio, por asumir los rasgos de un movimiento intelectual *stricto sensu*. Su talante no podía dejar de constituir una auténtica novedad y el equívoco mote que recibieron sus representantes fue el de sofistas¹⁹. En tanto movimiento puro, la sofística exhibe esa historicidad a la que ningún actor de ninguna época puede, en rigor, substraerse.

La sofística fue el producto típico de la *pólis* clásica y, más todavía, de la democracia de Atenas entre los siglos V y IV antes de nuestra era. Se sitúa en ese período a la ciudad griega en su formación acabada y compleja, encarnada en la paradigmática Atenas y su democracia. La identificación sería sesgada y arbitraria si no tuviera una base de verdad²⁰, en la medida que la *pólis* sólo en y para ella se realiza, en

¹⁸ Cf., respecto al reconocimiento del factor espiritual y el factor material como decisivos, Foustel de Coulanges, *Ciudad antigua*, *op. cit.*, 211-212.

¹⁹ Sobre el oscilante signo valorativo del término, v. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración*, Madrid: Gredos, 1994. 38-45.

²⁰ En parte sesgada, pues es dable aceptar el anatema del ateno-centrismo, frente al cual cediese Ober sin atinar a defender, siquiera, su más que justificado y promisorio recorte histórico e intelectual (cf. Josiah Ober, "Introduction: Athenian Democracy and the history of ideologies" en *op. cit.*, 3-12, p. 4, n. 3); en parte arbitraria, por el hecho comprobado de que existieron, junto a Atenas, otras constituciones de mayor

virtud de esa reducción a un modelo, como aquella unidad concentrada e independiente que integra, apelando a la certera definición de Marx, la ciudad y el campo en un todo orgánico, esto es, mediante la confluencia en el mercado urbano de la producción agrícola y la artesanal²¹. El concepto engloba, pues, no sólo a la pre-arcaica ciudad alta fortificada, sino también a la aldea rural cercana y la plaza pública y mercantil, puesto que ahora comprende esa completa área de influencia territorial.

En esas coordenadas espaciales y temporales, los sofistas presenciaron la era democrática inaugurada por Clístenes y llevada a su máximo esplendor en el siglo de Pericles. Los miembros de ese movimiento²² convergían en una serie de características existenciales que contrapesaba su heterogeneidad congénita: andar itinerante, condición foránea en Atenas y carácter profesional de su educación, desarrollada en estrechos círculos privados; de esos rasgos, se desprende una no menos distintiva serie de características que conforman una ideología particular: conocimiento experto o especializado (en el sentido original y práctico de *sophía*), relativismo gnoseológico y moral y enseñanza retórica, de una técnica o arte oratoria que colocaba en una perspectiva igualitaria la palabra y la opinión del ciudadano como medios calificados de participación y expresión. La justicia fue, a todo esto, uno de los temas más afines a su predilección.

o menor tenor democrático en la antigüedad, v. g., Siracusa y Argos (v. Robinson, Eric "Democracy in Syracuse, 466-412 B.C.". *Harvard Studies in Classical Philology*, 2000. 189-205). Y, sin embargo, con un basamento metodológico válido en tanto y en cuanto criterio heurístico de interpretación teórico y práctico, como bien lo entendiera Gramsci al escribir: "El error en el que se cae más frecuentemente en el análisis histórico-político consiste en no saber encontrar la relación justa entre lo orgánico y lo ocasional. [...]. El nexa dialéctico entre los dos órdenes de movimiento y, en consecuencia, de investigación, es difícilmente establecido con exactitud; y si el error es grave en la historiografía, es aún más grave en el arte político, cuando no se trata de reconstruir la historia pasada sino de construir la presente y futura" (Gramsci, Antonio. *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003. 54).

²¹ Cf. Marx, Karl. *Formaciones económicas precapitalistas*, apud Giddens, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor, 1985, esp. cap. II para una exposición general.

²² Sobre estos y otros rasgos sofísticos más profundos, cf. Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración*, op. cit., pp. 45-63; v. tamb. Armstrong, A. H. *Introducción a la Filosofía Antigua*. Buenos Aires: Eudeba, 1963. cap. III.

El nudo articulador de la reflexión sobre la justicia sofística se centra en la antítesis de la naturaleza (*phýsis*) y la convención (*nómos*). La polémica es, por cierto, no generalizable, y apenas si puede ofrecerse, en contrapartida, un bosquejo selectivo y al azar. De cierta forma, el fundamento de la justicia es atribuido a un u otro polo de la antítesis, con arreglo a la idea común según la cual la ley es entendida como una convención y, por consiguiente, un artificio humano o un producto no natural. Lo correcto es advertir que los sofistas adoptaron posiciones matizadas en torno a la cuestión, ora del lado de la *phýsis*, ora de la parte del *nómos*, y no se puede, simplemente, hacer de esas diversas posiciones una visión opaca e indiferenciada. En última instancia, se trata de un problema ideológico o, lo que es igual, político, y eso es lo que interesa aquí.

Guthrie grabó con didáctica precisión las posturas de la inteligencia ante la naturaleza y la ley y concedió, a cada una, su soporte textual y, en lo posible, la atribución autoral²³. De manera sumaria, cabría distinguir tres órdenes de prioridades, por no decir tres actitudes con sus respectivos gestos polémicos de afirmación: 1) la prevalencia del *nómos*, cuyas raíces míticas contrastan con la edad áurea de Hesíodo y que fuera representada por la "teoría" del progreso humano de Protágoras (*Prot.* 320c y ss.)²⁴; 2) la prevalencia de la *phýsis*, de acuerdo a las versiones del egoísmo brutal que pertenece al Calicles platónico (*Gorg.* 470d y ss.; tamb. *Leyes* 890a)²⁵ y del egoísmo "ilustrado" que provee el dudoso y arduo fragmento de Antifonte²⁶; y 3) la asunción realista y pragmática, donde se impone el dictado del poderoso y la determinación normativa de lo que convenga a su propio interés -en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Tucídides recreó ese realismo "amoral" en las célebres deliberaciones entre

²³ Cf. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Ilustración, op. cit.*, cap. IV, *in toto*.

²⁴ Platón. "Protágoras" en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos, 2008. 502-589

²⁵ Platón. "Gorgias" en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Madrid: Gredos, 2008. 23-145

²⁶ *Oxyrhynchus Papyri* (tamb. Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*), apud Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.*, 114-119.

los embajadores atenienses y los isleños de Melos (V, 85-111)²⁷. Tengo para mí que, pese al esfuerzo de Guthrie, todas estas posturas acaban por confundirse y que las actitudes claras se han oscurecido en aquella noche de los tiempos y no son propensas a la fácil elucidación.

Si, no obstante, insistiésemos con la validez de tales posiciones acerca de la justicia, pienso que estarían reunidas, en sus lineamientos generales, en un largo tramo de la *República*, de Platón²⁸. Allí, a lo largo de los dos primeros libros y por intermedio de Trasímaco, Glaucón y Adimanto, se afirma la postura realista en conexión implícita con cierto naturalismo factual y, dando curso a las mismas, se explicita la tesis convencionalista, como un todo que parte de la premisa de que el gobierno vigente es, siempre y en todos los lugares, la expresión incontestable del poder superior (*cf.* 338a-367e). Trasímaco comienza certificando la conveniencia del más fuerte como sinónima de la conveniencia del gobierno respecto a las leyes establecidas, y en eso consiste la justicia (*tó díkaion*). Al instante, Sócrates lo contradice con la objeción de que la realidad y la apariencia se prestan a apreciaciones falibles, por lo que cualquier gobernante puede fallar a la hora de reconocer su justa conveniencia. Trasímaco reacciona y escapa hacia una definición ideal del arte del gobierno, estrictamente exento de error. Sócrates intenta refutarlo en esos nuevos términos, los cuales entrañan que todo arte, en sí mismo considerado, atiende a lo conveniente y ventajoso para quien o quienes le están subordinados y no para el provecho del que manda y lo ejerce. Una vez más, Trasímaco se mueve hacia una óptica diferente, ahora la de la conducta individual, para así alegar que lo justo y lo injusto son, en definitiva, caras de la misma moneda, pues la justicia sólo conviene al más fuerte en tanto que gobierna, mientras que la injusticia es su contrario en el ámbito de una dominación ejercida sobre los simples y débiles que, en acuerdo con la legalidad impuesta, labran la felicidad del hombre verdaderamente injusto y su infelicidad propia, que es la de hombres verdaderamente justos. Sócrates replica, ensimismado, igualando la virtud a la sabiduría y la bondad y, en contrario, el vicio a la maldad y la ignorancia, y demostrando la excelencia de la justicia en todos los casos, dado que cualquier grupo humano, aun una banda de

²⁷ Tudícides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos, 1990-92.

²⁸ Platón. *República*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.

ladrones o piratas congregados para delinquir, debe exigir un mínimo de cooperación entre sus miembros y llevarlos a aceptar un código de acción común.

No sorprende que, un poco más adelante, ya habiéndose retirado Trasímaco, más ofuscado que derrotado, Glaucón y Adimanto salten a la palestra y aduzcan, por su cuenta, razones complementarias que refuerzan y extienden el argumento anterior. Las palabras de Glaucón reverberarán en Hobbes y en el iusnaturalismo moderno y traslucen una incipiente teoría del pacto social (*Rep.* 358e1-359b1)²⁹:

Escucha ahora la exposición que te he prometido, en primer término, sobre la naturaleza y el origen de la justicia (*dikaíosýne*). Es opinión general que cometer la injusticia es de suyo un bien y que es un mal padecerla, pero es mayor el mal del que la padece que el bien del que la comete. Los hombres fueron mutuamente injustos y padecieron la injusticia, y al cabo de conocer la una y la otra, considerándose impotentes para evitar la segunda alternativa y no pudiendo tampoco, impunemente, hacer víctimas de injusticia a los demás, convinieron en que era preferible no cometer ni padecer injusticias. Esta decisión dio origen a las leyes y a las convenciones, y se calificó de legítimo y justo lo que estaba ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien que deriva de cometer impunemente la injusticia, y el mayor mal que consiste en no poder vengarse de la injusticia. En esta posición intermedia se amparó el hombre en la justicia, no porque ella fuese de suyo un bien, sino porque la impotencia en que el hombre se encontraba para hacer impunemente el mal le obligaba a respetarla.

En vista de este cálculo que resulta en una alternativa intermedia, menos aún asombra que, para cerrar el círculo de la amoralidad insurgente, Adimanto ensalce la justicia y censure la injusticia, en una inversión aparential y terminante: la justicia acarrea prestigio y reconocimiento a sus practicantes, lo que no impide que cedamos ante la apariencia y nos demos cuenta que parecer justo siendo injusto es la estrategia más conveniente a seguir, porque la astucia y la ambición de la zorra en la fábula son

²⁹ Aristóteles, en *Pol.* 1280b8-12, cita al sofista Licofrón y su concepción de que la ley es un convenio entre los hombres, "una garantía de los derechos de unos y otros" (Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997).

como aquel anillo del mito por el que Gíges, al volverse invisible tras vestirlo, practicó la impune injusticia y la satisfacción útil de su ominosa voluntad³⁰.

La tríada combinada y conectada de naturaleza, conveniencia y pacto que anudara Platón previene dos corolarios, uno de índole exegética y el otro, hermenéutica. De una parte, ha de notarse que, a estas alturas del pensamiento griego, "la diferencia entre lo descriptivo y lo normativo estaba todavía *in nuce*"³¹. La indistinción de los planos descriptivos y valorativos, el solapamiento de lo real y lo ideal, los mutuos desplazamientos entre ser y deber ser, marcan un proceder patente y natural en los personajes y en el autor, aunque no lo sea ya para nosotros. De otra parte, las descarnadas aserciones de Trasímaco, apuntaladas *a posteriori* por los demás personajes, "explota[n] con una exposición airada y paradójica de lo que él cree que son los hechos de la vida real"³², pasible de ser caracterizada a la manera retórica de un nihilismo ético que, distante de cualquier posición explícita y definida, se diferencia tanto de una teoría contractualista formulada por anticipado (Glaucón y Adimanto), como de aquella doctrina social que proclamaba la supremacía del más fuerte y el derecho a su poder ilimitado consagrado por la ley natural (Calicles). La trama que Platón urdiera bien puede, con el debido cuidado, desbaratarse y romperse con sólo volver atrás.

Lo único seguro parecería estar en el expresivo testimonio de Platón de que los sofistas, con su diversidad auestas, no sólo aprovecharon el resquebrajamiento del orden y la moral tradicionales³³, sino que también se lanzaron, valerosos, a la caza de la impostura implícita en un pragmatismo contemporáneo que modificaba a su antojo, según la necesidad y la conveniencia, los significados de *díkaion* y *dikaioýsne*, ajustándolos a las circunstancias cambiantes de la política y de la guerra y la paz. El

³⁰ En rigor de verdad, el relato de Gíges aparece un poco antes y en simultaneidad con el argumento presentado por Glaucón: *cf. Rep.* 359b-360d.

³¹ Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.* 101 y 102, reproduciendo el juicio de M. Salomon.

³² *Ib.*, pp. 103 y 104, haciéndose eco de la predicación de G. B. Kerferd y las diferenciaciones teóricas y doctrinales señaladas por A. E. Taylor y G. Grote.

³³ *Cf.* Armstrong, A. H. *Filosofía antigua, op. cit.* 44-49.

registro de esa ambivalencia y de sus permanentes oscilaciones es lo que Platón quiso guardar. Se jugaba, al fin y al cabo, la suerte del régimen democrático en Atenas y el doble movimiento de la historia y el pensamiento griegos no podía ser exacto, así como tampoco podía permanecer inmune a su eventual y álgida fusión. Donde mejor se reflejan las derivaciones de la empresa sofística es en sus momentos más elevados, asociados a la concepción de la justicia igualitaria que el humanismo griego, en su tránsito reflexivo del ser comunitario al ser humano individual, cargó alternativamente con integridad y rechazo.

El momento del ser en comunidad corresponde a la primera sofística, que algunos intérpretes contemporáneos aproximaron a la moderna Ilustración europea y, prolongando el anacronismo, entrevieron como una temprana especie de liberalismo griego³⁴. Ignoro si esas transposiciones tocan a la forma o al contenido del pensamiento, o a ambos a un tiempo, pero, como se verá, se justifican en la perspectiva histórica de la corriente sofística y de las reacciones que, desde la filosofía, se suscitaron. Sea como haya sido, algo que se asemeja a una revolución y a un conflicto político e intelectual se repartieron dos siglos y medio de la historia ateniense y en ello reside su constancia. En ese sentido, le cupo a Protágoras defender la igualdad democrática, ya que, en su fundamento, la igualdad política (prescindiendo, si es que posible, de consideraciones sociales, económicas y étnicas) podía descansar en la tesis del hombre medida de todas las cosas -"tanto del ser de las cosas que son como del no-ser de las que no son"- (cf. *Teet.* 151e4-152c7)³⁵, y dejarse llevar por el curso del río de

³⁴ El subtítulo del volumen dedicado por Guthrie a los sofistas y Sócrates invita a la analogía, que no elude la afinidad de puntos de vista originados en la Ilustración de los siglos XVII y XVIII y, en particular, en el empirismo y el racionalismo inglés de aquel primer siglo, hasta llegar al liberalismo victoriano, democrático y decimonónico: cf. Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.* 15-25; Havelock, E. A. *The Liberal Temper in Greek Politics*. Londres, 1957, *apud ib.* La expresión que remite al siglo de la Ilustración en época de los sofistas nace con E. Zeller y la reivindicación del presunto talante liberal se vincula al destino, juzgado aciago e inmerecido, que la literatura sofística sufriera a manos de Platón y Aristóteles: cf. *tamb. ib.*, pp. 57-58 y 61-63. Correlativamente, los renovados estudios sobre la democracia griega y la ideología democrática recurrieron a parecidas analogías de tiempo y lugar: cf. Rodríguez Adrados, Francisco. *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

³⁵ Platón. "Teeteto" en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 2008. (Estamos ante el fragmento 1 de Protágoras, citado por los autores y reiterado por Platón en el *Cratilo*. Éste y

Heráclito, móvil y pródigo en oposiciones, reduciendo el conocimiento a percepción (*aísthesis*) o, para limitarlo al tema que viene siendo tratado, erigiendo la opinión (*dóxa*) del hombre corriente en criterio único de los asuntos de la comunidad.

Platón entendió el dictado de Protágoras en clave subjetiva, referido al individuo³⁶; otros, más imprecisos, desde una óptica universalista tomaron a la igualdad fundamental del género humano como parámetro³⁷. Habría, sin embargo, una tercera interpretación que, tangencial a Platón y al universalismo genérico e igualitario, introduce una perspectiva sociológica³⁸ y se abre, con soltura, a la dimensión de la justicia social. El hombre mentado por el *dictum* protagórico no sería, por tanto, otro que el ciudadano de la *pólis*, reconocido como miembro pleno de las instituciones y la comunidad políticas. En efecto, fue el ciudadano de la democracia, el *polítes* de Atenas, el emergente paulatino de un proceso de gradual radicalización democrática, quien pasara a instituir, por medio de su participación en las decisiones, los valores y las normas de la sociedad y el régimen, el criterio utilitario u orientador de la acción, de por sí relativo y convencional, que organiza la convivencia humana. Asentado en la igualdad cívica y en la cooperación fundadas en el valor igual de cada una y todas las opiniones, ese ser político retiró el velo que cubría a la enunciación de la ley y la palabra, sancionando la *isonomía* y la *isegoría*, y requiriendo la persuasión y la indecible verdad de lo válido y legítimo en el terreno de la disputa oral y de lo establecido.

Los sentidos de un término son laxos y tan plurales que, en un segundo momento, la justicia se particularizó en el ser del individuo y, de esa manera, adquirió el tono que la segunda sofística (o Ilustración, si se quiere preservar la analogía) le

otros textos de los sofistas fueron recogidos en la edición de Diels y Kranz y traducidos al español por A. Melero Bellido. *Los sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.

³⁶ Aristóteles, en el capítulo 6 del libro XI de la *Metafísica* (1062b12 y ss.) y en otras partes, hace su lectura complementando lo dicho por Platón, si bien en el contexto de su singular inserción y posicionamiento filosófico: Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1998.

³⁷ Cf. Rodríguez Adrados, Francisco. *Democracia ateniense, op. cit.* Segunda parte, cap. 3.

³⁸ Cf. Dupreél, Eugène. *Les sophistes*. Neuchâtel: Editions Du Griffon, 1949. 9-61; tamb. *Teet.* 166d y ss., el pasaje que ensaya la así llamada "apología de Protágoras".

imprimiera a la reflexión de la vida en su conjunto. Con Gorgias, se ha afirmado, la palabra o el discurso (*lógos*) borra la impronta eleática, se independizan de la realidad significada en el lenguaje y devienen soberanos. Esta última resolución es aceptada y casi trivial, por lo que vale ahondar, una vez más, en lo atinente al tema. Resulta palmario que no se trata de una posición inocente; en el *Encomio de Helena*, observamos el poder irresistible de la palabra empleada como vehículo de convencimiento que, desprovista de otras reglas que no sean las de su eficacia, desemboca en la nada del ser y el pensamiento, en el mero efecto del discurso³⁹. El carácter ingénito (no engendrado) de lo que es y de lo que se piensa no deja lugar a dudas: el consecuente e impetuoso protagonista del *Gorgias*, el ya citado Calicles, todo lo desdeña, salvo el objetivo manifiesto de dominar a los demás y hacer valer la perentoria ley del más fuerte⁴⁰. Se ha operado, por fin, la temida explosión del individuo; el humanismo igualitario nivela, ahora, a través de un sujeto desencadenado, liberado de las ataduras de la organización real de la *pólis*, de los *nómoi* objetivos que regían su conducta y de la norma de moderación restrictiva de la antigua democracia. Se muestra, feroz para Calicles y conciliador para Gorgias, el vasto campo aparential a la acción del hombre que busca satisfacer su naturaleza y, si hay que seguir representando el juego del lenguaje, que sea a expensas de la ciudad que lo contiene, pues el éxito en los asuntos públicos, aun al punto del rompimiento con las leyes de la comunidad, se salda con la satisfacción del propio placer y la dirección impostada de las masas.

En éste como en lo demás casos, Platón afrontó el desafío corrosivo de Gorgias, contrastando la creencia con la ciencia (*epistéme*) y oponiéndole, a la luz de ese contraste, el verdadero conocimiento de lo justo que motiva la realización de la acción justa (*cf. Gorg.* 454c7 y ss.; 460b6-8). El discípulo del maestro de retórica y oratoria

³⁹ "La palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas". Gorgias. "Encomio de Helena" en *Sofistas, op. cit.* Madrid: Gredos, 1996. 205-206.

⁴⁰ *V. supra.*

acude a él, argumenta Gorgias, con el fin de granjearse influencias y poder sobre lo justo y lo injusto, para aprender a usar de un instrumento que le garantizará persuasión y dominio político. Puede que Gorgias y Calicles estén diciendo cosas distintas; de todos modos, una técnica vista como inescrupulosa y exclusivamente encaminada a desarrollar la habilidad de imponer y vencer con un argumento "malo", empero "bien" presentado, tiende a desentenderse de las consecuencias morales de las acciones que, directa o indirectamente, prescribe. Platón supo de la habilidad manipuladora de esa técnica verbal y así lo expuso; el riesgo era vaciar de substancia a la justicia que no diferenciase entre la mala y la buena retórica, es decir, entre el discurso falaz productor de engaño y éxito, que con su adulación y seducción hace ser lo que no es, y la genuina atracción ejercida por la verdad de un conocer que dispone el alma a apresar la realidad por sí misma.

Es lo que tenemos hasta aquí, la justicia y sus constelaciones. Volviendo al inicio, en el capítulo 13 del libro I de la *Retórica*, Aristóteles distingue entre la ley (*nómos*) particular, escrita y no escrita, y la ley universal y natural, no escrita (1373b4 y ss.; cf. tamb. 1368b7 y ss.)⁴¹. De las primeras que responden, respectivamente, a la norma enunciada y a la consuetudinaria, se sirven las *póleis* para precisar su marco normativo; la segunda remite a lo bueno o lo malo con independencia de cualquier comunidad o acuerdo⁴². Aun sabiendo que la finalidad del pasaje es catalogar las acciones justas e injustas, buenas y malas, salta a la vista la flexibilidad habitual de Aristóteles para sostener ambas opiniones: los *nómoi* son las leyes de cada agrupamiento humano que se vierten por escrito o se mantienen como costumbres, y los *nómoi* son, a la par, tradiciones legadas por los dioses o por un pasado inmemorial que rigen, ubicuas, para siempre. Sospecho que la taxonomía, usada en un escrito de retórica, el cual busca instruir acerca de cómo utilizarla en función del argumento más verosímil o el mejor argumento, tiene su valor explicativo y su desvalor intrínseco.

⁴¹ Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. Para un comenarío de *Rhet.* I, 13 y 10, v. y cf. Guthrie, W. K. C. *Filosofía griega. Ilustración, op. cit.* 128-130.

⁴² Anota, como ejemplos, el clamor de Antígona por enterrar a Polinices y el fragmento 135 de Empédocles, que preconiza no matar cosa viviente.

Dice mucho respecto a las nociones ordinarias e históricamente enraizadas de un término, pero no explica, en el fondo, el movimiento de un concepto y los pasajes, las trayectorias cumplidas e incumplidas, en suma, la aporía en la que se sumió la sofística en el día en que su vertiente racionalista e ilustrada cedió espacio a la irracionalidad hedonista y dominadora, no menos iluminada. Mas, añadiría Aristóteles, las palabras son lo de menos, porque enunciar la aporía es confutarla.

3

La mención de Platón a un respeto nacional griego (pan-helenismo), alegando que entre los que están próximos no puede haber guerra, sino apenas discordia, mientras que la enemistad es el estado de guerra con los extraños, se sostiene en un débil respaldo fáctico pero expresa, tal como lo entreviera Carl Schmitt en apoyo de su concepción de lo político, la dimensión existencial y exterior en que se desdobra la categoría de *pólis*⁴³. No cabe imaginarse siquiera a la *pólis* sin apelar al sentido de pertenencia de la ciudad en cuanto horizonte y cosmovisión, lo que supone un cosmos y una determinada situación del hombre en relación a la divinidad y a la realidad natural y social inmediata. Socialmente, el intenso sentir de substancialidad e inmediatez transmitidos por la comunidad fulgió un ideal de armonía nunca alcanzado al interior de ella⁴⁴, que en la expulsión del conflicto hacia afuera encontró la brecha y la fuga en dirección a la competición imperialista entre las *póleis* y la amenaza, aún más prominente, al modo de vida griego por parte de los pueblos no helenos. La Atenas que salió de la derrota con Esparta en la Guerra del Peloponeso (431-404 a. C.) no era más aquella Atenas que, medio siglo atrás, prosperara, hegemónica, en el contexto posterior a las guerras contra los persas. El siglo IV ateniense trajo consigo, pues, la restauración de la democracia y la reconstrucción espiritual y material de una ciudad que, en su cénit

⁴³ Cf. *Rep.* 470b4-9; Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Folios, 1985. 25-26.

⁴⁴ Cf. Sabine, George H. *Historia de la Teoría Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992. 23-24.

postrero, experimentó la crisis agonal y la incertidumbre externa. Una formación político-social abarcadora, el imperio, se irguió en los confines del mundo griego y socavó, desde dentro, valiéndose de la intervención y la división, los endebles cimientos de Atenas y su democracia. Macedonia habló el lenguaje de la conquista y la cultura helenista y será, por ello, una cosmópolis y otra justicia.

Antes, las cosas habían cambiado ya lo suficiente. La democracia restaurada en el 403 a. C. enjuició y condenó a Sócrates, y en su muerte y su doctrina hay que ver, además de razones políticas, el patente vuelco ético y trascendente que vindicaría la filosofía teórica y sus ejecutores. De la forma que lo evaluara Jaeger, el siglo IV ateniense simbolizó la época del resurgimiento, verificado tanto en las esferas económica e institucional como, también, en el choque de visiones contradictorias, en el que se mezclaron la educación tradicional, la primera y la segunda sofística y las nuevas tendencias intelectuales, enmarcando el escenario ideológico en un clima de ebullición extraordinario y tardío⁴⁵. Entonces advino una respuesta intelectual que, en las filosofías de Platón y Aristóteles, comprendió de distinta manera la cuestión de la justicia o, con mayor precisión, de la justicia democrática, a la que sometió a severa crítica y densa justificación teórica.

A los sofistas contestaron Sócrates y sus discípulos, que se diseminaron en escuelas⁴⁶. La ilustración griega, aun con sus diferentes posicionamientos, recibió la crucial embestida de Platón, quien no se limitó a continuar la obra del maestro. Imposible sintetizar la filosofía platónica en unas pocas y modestas líneas; quizá sea mejor analizar, en un rápido delineamiento, el contorno trazado por algunos de los puntos liminares que tuvieron a la justicia por objeto. Sin duda, es en la *República* donde se privilegia el concepto que, por boca de Sócrates, Platón enuncia en el diálogo.

⁴⁵ Cf. Jaeger, Werner. *Paideia, op. cit.*, Libro Tercero, cap. 1. Para una introducción a Sócrates que atribuye la reacción frente a los sofistas a una mentalidad tradicionalista, v. Armstrong, A. H. *Filosofía Antigua, op. cit.* 49 y ss.

⁴⁶ Para un escueto panorama sobre los socráticos, incluido Platón, v. Mondolfo, Rodolfo. *Pensamiento antiguo, op. cit.* 29-45; tamb., más ampliamente, exceptuando a Platón, Brun, Jean. "Los socráticos" en Parain, Brice (dir.). *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. México, D. F.: Siglo XXI, 2003. 245-266. En otras prolongaciones, la Academia platónica y, después, el Liceo aristotélico son estudiados, respectivamente, por Brun, Jean. "La Academia" en *ib.*, 174-183, y Aubenque, Pierre "Aristóteles y el Liceo" en *ib.*, esp. 240-242.

La justicia (*dikaíosýne*) es "hacer cada uno lo suyo y no ocuparse en muchas actividades" (433a9-b1) o, asimismo, "asegurar a cada uno la posesión de su propio bien y el ejercicio de la actividad que le es propia" (433e12-434a1). La virtud (*areté*) de la justicia concentra la suma de perfección de cuatro cualidades distribuidas ya sea selectivamente -prudencia y valor-, ya sea homogénea o propiamente -templanza-, entre las cuatro partes o clases de la *pólis* -correspondiendo, en ese respecto, a los gobernantes-filósofos, los guerreros y los artesanos y productores. El determinante de la distribución de actividades es la naturaleza (*phýsis*), que acorde a las aptitudes de cada ser humano arbitra el trabajo o la función (*érgon*) desempeñados por cada uno (cf. esp. 370a7-b2). En su génesis, la ciudad estriba en la necesidad o, dicho de otra manera, nace de la imposibilidad de autosuficiencia de los hombres, lo que dispara el funcionamiento del principio de la división del trabajo y la especialización que, conforme el aumento progresivo de las necesidades humanas, se despliega durante la formación y ampliación de la ciudad en su busca por el ejercicio de los oficios requeridos y la satisfacción de deseos superfluos, y culmina en el estadio en que se instaura la comunidad de los perfectos guardianes (369b5 y ss.). Pero carente de un modelo pedagógico a la altura de la educación de estos guardianes, una tarea que Jaeger había extraído del proyecto filosófico-político del siglo IV, la ciudad no podría suplir una constitución buena. Con ese fin en mente, y postulado el paralelismo identitario entre el hombre y la ciudad, el grupo de virtudes, del que la justicia es su ordenación y articulación racional primera, debe aplicarse a las partes de la ciudad y a las partes del alma, esto es, a la constitución y organización de cada uno, de cada parte y de toda la ciudad en que se corona, simbióticamente, el predominio de la razón sobre los elementos irracionales, irascible e concupiscible, de la unidad que esos niveles comportan. Por extensión, las cinco posibles formas del alma humana, o tipos humanos específicos, son coincidentes con las cinco constituciones políticas o formas de gobierno que, con referencia a la única forma recta y justa, la monarquía o aristocracia (cf. 445d1-6), marchan hacia una degeneración genética inexorable que atraviesa por la timarquía o timocracia, la oligarquía, la democracia y, en último término, la peor de las esclavitudes e infelicitades individuales y colectivas, el tirano y la tiranía (*Rep.* VIII y IX).

El objetivo del diálogo es demostrar el íntimo vínculo y la implicación ética entre la justicia y la felicidad⁴⁷, determinándose que la justicia es un bien querido por sí mismo y por las consecuencias que acarrea, dado que hacer el bien y lo justo redundan, necesariamente, en una vida feliz. La felicidad admite gradaciones, y ello en dos sentidos: primero, en un sentido comparativo y gradual, porque la mejor forma de organización política nos dice cuáles son el hombre y la *pólis* más felices, a saber, el hombre aristocrático y la ciudad aristocrática, y desde ese *summum* se desciende a los modos inferiores de vida y de organización menos felices (*loc. cit.*); y segundo, en un sentido interno a la ciudad modélica, en la que cada clase participa de la felicidad en su totalidad y en la medida que su propia naturaleza se lo procura (420b3 y ss.). Así pues, la idea de justicia, un paradigma que está en un orden de inteligibilidad máximo y allá en el cielo y que ilumina el programa de la *pólis* eidética (*cf.* 472c4 y ss.; 592a *in fine*), será el deseo de Platón y los suyos que, congregados en la Academia, apostaron por una refundación moral y política que debía ser, bajo todo concepto, imprescriptible y practicada (*cf.* 502c5-7; 539d8 y ss.). En el programa platónico se evidencia la exigencia irrenunciable de ejecutar teórica y prácticamente un retorno a la antigua comunidad aristocrática de castas⁴⁸, y el pensamiento de Platón propugna, a tientas, una vuelta atrás, una reacción y una revolución romántica que porta la faz del comunismo espartano realizado o realizable en el perfecto género de vida de los guardianes (gobernantes y auxiliares) -que promueve el gobierno de los filósofos, la comunidad de mujeres, hijos y bienes y la igualdad de ocupaciones entre hombres y mujeres-, y en la

⁴⁷ Cf. Kamtekar, Rachana "Social Justice and Happiness in the *Republic*: Plato's two principles" en *History of Political Thought*. summer 2001: 189-220, que pretende corregir a Gregory Vlastos en "The Theory of Social Justice in the polis in Plato's *Republic*" en *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*. Leiden: E. J. Brill, 1977. 1-40. V. tamb., en general, Annas, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.

⁴⁸ En relación al vocablo *dike* y el rechazo de Platón de sus significados corrientes retrotrayéndolo a las distinciones que estructuraban la antigua aristocracia homérica, *cf.* Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000. 12 y 13; v. tamb., en lo que hace a la teoría y práctica platónicas, Finley, M. I. "Platón y la praxis política" en *Aspectos de la antigüedad*. Barcelona: Ariel, 1975. 100-118. Acerca de la teoría de las ideas, el paradigma de la "línea dividida", el sol y la caverna, como trasfondo ético y ontológico de la *pólis* en *Rep.* VI y VII, v. Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, 1990, 485-497.

relegación epistémica de los sectores campesinos, asalariados y profesionales que, a pesar del filósofo, habían arribado al poder gracias al régimen democrático ateniense⁴⁹.

El decurso de la idea pedía una inversión, que la forma se concretase en las formas de la realidad existente y que las sensaciones cumplieren, escaladas en la experiencia, su papel fundante en el saber. Aristóteles, quien fuera alumno de Platón por veinte años, forjó su filosofía en los moldes de su mentor, pero reivindicó temas y proposiciones de los sofistas y llevó a cabo una investigación naturalista y política enfocada en el desarrollo y cambio de la substancia compuesta por la forma y la materia. Eso era, para él, la *pólis* (cf. *Pol.* I, 1-2 y ss.): el devenir de lo natural y lo convencional que se forma a partir de la paulatina aglomeración de comunidades menores y que, en tanto comunidad primera y superior establecida por el hombre, persigue el bien supremo mediante la consecución de la autarquía o autosuficiencia total. El hombre, ser político por naturaleza (*phýsei*), se halla dotado, por sobre el impulso gregario, de *lógos*, palabra y razón, y, consecuentemente, posee un sentido o una percepción moral que le permite verbalizar y significar lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo y, por esta vía, desarrollar y completar todas sus capacidades siendo parte de un todo complejo que le es potencialmente anterior y adjudica al varón adulto, por regla general griego y nativo, sus funciones cívica y doméstica, política y económico-familiar. La *pólis*, una pluralidad o multiplicidad de partes, estructuras y actividades funcionales (cf. II, 2) que parte del *oikos* o la *oikía* y de las relaciones que, internas a la propiedad y la casa, a su administración y a la adquisición de las cosas necesarias para la vida (crematística), existen entre hombre y mujer, padre e hijo, amo y esclavo, es, por consiguiente, un orden o una organización (*táxis*) anclada en la justicia (1253a37-38): "La justicia (*dikaiosýne*) es [...] cosa de la ciudad, ya que la Justicia (*díke*) es el orden (*táxis*) de la comunidad civil, y consiste en el discernimiento de lo que es justo"⁵⁰.

⁴⁹ Para Platón como crítico de la democracia, sumado a la "comunidad crítica" de disidentes en Atenas, v. y cf. Ober, Josiah. *Political Dissent, op. cit.* esp. cap. 4.

⁵⁰ (Mayúsculas en la traducción de Julián Marías y María Araújo.) Para el naturalismo de Aristóteles y la incidencia de la *phýsis* en la política y en la concepción aristotélica de la justicia, sin bien con una interpretación hartamente diferente, v. Miller, Fred D. Jr., "Aristotle on Natural Law and Justice," en *A Companion to Aristotle's Politics*. Keyt, David and Miller, Fred D. Jr. (eds.). Oxford y Cambridge: Blackwell, 1991.

La definición precitada engarza con la definición que, más adelante, se alcanza del término constitución o régimen político (1278b8-11; tamb. *cf.* 1274b38; 1279a25-27; 1289a15-18): "Una constitución (*politeía*) es una ordenación (*táxis*) de todas las magistraturas, y especialmente de la suprema, y es supremo en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen". La forma (*eídos*) de la constitución preserva la identidad de la ciudad (*cf.* 1276b1-15) y, con ello, se equiparan el régimen político, la autoridad suprema o soberana y el gobierno u órgano de gobierno a una comunidad orgánica que presupone un principio rector⁵¹. Ahora bien, con vistas a completar a la *Política* en lo que concierne a la temática en cuestión, es menester pasar al libro V de la *Ética Nicomáquea*, que versa sobre la justicia y que fuera, en más de una ocasión, adscripto a un tratado independiente sobre esa virtud ética tan importante⁵². A diferencia de Platón y Sócrates, y como lo enseña la opinión común, justicia se dice de muchas maneras. Se dice para con la justicia universal, o la virtud en su totalidad, que es equivalente a la obediencia a la ley *tout court*, lo legal y equitativo sin más. Coincide, en este sentido, con la virtud, pero virtud y justicia no son lo mismo; la virtud es un modo de ser, una disposición permanente y estable del carácter, y la justicia, que es una virtud moral (*ethiké areté*) expresa, sobre todo, ese estado tal como se pone de manifiesto en nuestras relaciones sociales, vale decir, en la apertura hacia los otros miembros de la comunidad de ciudadanos y en la diversificada red de lazos sociales, políticos y no políticos, que se resumen en la amistad (*philia*; v. *EN X*). La justicia se emplea, por añadidura, en contextos particulares, como parte de la virtud, y ser injusto en este particular sentido significa actuar deshonestamente buscando una ganancia o una ventaja indebida (*pleonexía* o, literalmente, tener más). En su empleo parcial, de la justicia hay una especie distributiva, base proporcional del reparto de los bienes comunes -por lo que siempre, dependiendo del régimen, se suscitan disputas y

279-306; tamb., del mismo autor y en el más amplio marco de su especiosa tesis, *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2001. esp. caps. 2 y 3.

⁵¹ Sobre los principios políticos presupuestos por Aristóteles y, en particular, el *arkhé* de gobierno y autoridad, v. *ib.*, pp. 17-21.

⁵² Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002. Un breve análisis de la ética de Aristóteles puede servirse de Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1999. cap. XV; y respecto al tema especial de la justicia, v. Guariglia, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997. cap. 9; Kraut, Richard. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. cap. 4.

acusaciones entre iguales y desiguales en torno al criterio del mérito o merecimiento que delimita el acceso a la ciudadanía (*cf.* 1131a24 y ss.), y una especie correctiva, consistente en el reestablecimiento compensatorio de la igualdad cuando se ha infligido daño en un trato voluntario o no voluntario entre partes -que abarca, *grosso modo*, las relaciones interpersonales como, por ejemplo, la compraventa y las acciones lesivas ejercidas por medio de la violencia y el fraude. Los contextos comunitarios de aplicación son varios y distintos: la justicia se extiende al rubro de los intercambios de bienes, y en ese caso se ve a la reciprocidad como reguladora del mercado y la necesidad (demanda); y a los casos particulares, introduciendo aquellas correcciones a la ley que toda norma general exige en aras de la equidad (*cf.* *EN* V, 5 y 10; *tamb.* *Pol.* 1261a29 y ss.; *Rhet.* 1374a27 y ss.). Pero, estricta y decisivamente, la justicia afecta a la *pólis*, sea con arreglo a una proporción geométrica, sea de acuerdo a la igualdad aritmética, sujetando a la comunidad de hombres libres e iguales que, en cuanto ciudadanos, viven en razón de la autarquía bajo una ley común⁵³.

La justicia política, que interesa sobremanera a los fines de la reconstrucción histórica e intelectual del concepto, se divide, seguidamente, en natural (*tó physikón*) y legal (*tó nomikón*, *EN* 1134b18-19), y las voces de los sofistas resuenan, todavía, en los tiempos en que las palabras parecen haber perdido su pasado fulgor. Según Aristóteles, la justicia natural es la que tiene en todas partes la misma fuerza y no depende de la estimación humana; la legal, normada y reglamentada, se estipula en forma de leyes para casos típicos y de decretos particulares y, dado su carácter convencional y su indiferencia de principios, es mutable en cada lugar. Se esgrime, merced a ese genuino momento aristotélico, la sorprendente y plástica tesis de la contingencia y variabilidad constitutivas de la naturaleza y de lo no natural (1134b29-33): "... hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable; con todo, hay una justicia natural y otra no natural. Pero es claro cuál de entre las cosas que pueden ser de otra manera es natural y cuál no es natural sino legal y convencional, aunque ambas sean igualmente

⁵³ Denotar la igualdad y libertad de los ciudadanos supone demarcar el gobierno político, el cual se diferencia cualitativamente de las formas domésticas del poder. En efecto, lo natural en toda constitución política es la alternancia en el mando y la obediencia entre los ciudadanos, la rotación en el rol de gobernantes y gobernados entre hombres de semejante condición: *cf.*, *v. g.*, *Pol.* 1252a7-16; 1255b7-30; 1259a37-1259b17; 1278b30-1279a21. A fuerza de insistencia, Aristóteles expone la base natural y democrática de la *pólis* y la especificidad del poder político que es su diferencia esencial.

mutables". El espacio natural-social, de cultura y naturaleza que habitan y crean los hombres está hecho de constancia y de indeterminación, de ubicuidad y de irrupciones, y tal lo indican los regímenes políticos, que no son idénticos en todas partes, sino fruto de las convenciones humanas, lo que no obsta para que un régimen sea (innominado) en todas partes y por naturaleza el mejor (1135a3-5).

De modo que podemos refinar la lectura de la *Política* y, obteniendo empíricamente las dos formas políticas existentes en la realidad efectiva, la democracia y oligarquía (1290a13 y ss.; 1301b39-1302a2), preguntarnos por qué la justicia suele ser presa de la disputa por la autoridad entre las clases sociales y los actores políticos y, en función del régimen, determinante de la lucha por la ciudadanía entre las partes de la ciudad (v. y cf. III, 9-13)⁵⁴. La ética es parte de la política y, ambas, conforman una ciencia práctica inexacta e inscripta en el registro lábil de lo contingente (cf. *EN* 1139a8), vale decir, de lo que es objeto de deliberación (*boulé*, *boúleusis*), racionalmente operada por la virtud intelectual de la prudencia (*phrónesis*). En este marco epistémico y práctico, lo justo (*tó díkaion*), noción a la que apelan tanto la justicia oligárquica como la democrática, es igualmente sostenido por demócratas y oligárquicos en un cierto respecto, que no se refiere, con todo, a una justicia absoluta e integral. Pero aun en ese registro relativo y contingente, el argumento de los oligárquicos tampoco puede mantenerse, pues la ciudad no es una lisa y llana alianza contractual, de índole comercial o defensiva, sino que es mucho más: una comunidad que supera el mero vivir y se dirige al bien común, actualizada por el ejercicio de la soberanía (*tó kýrion*) depositada en la masa del pueblo (*tó pléthos*) y, desde el punto de vista del ciudadano, en aquel que participa activamente de las deliberaciones colectivas en la asamblea y de los juicios en los tribunales. La justicia que gobierna a la *pólis* es, por tanto, democrática, y democrática es la naturaleza que descansa en igualdad (*íson*). Atendiendo a la causa principal de las sediciones (*stásis*) y del cambio político (cf. *Pol.* V, 1 y ss.), manifiesta en la pretensión de imponer un criterio de igualdad o desigualdad en detrimento de las pretensiones válidas de poder defendidas por los demás grupos y partidos, resulta conveniente usar y combinar dos clases de igualdad que conlleva la

⁵⁴ A lo que se ha denominado, utilizando las propias palabras de Aristóteles, "aporía de la soberanía": Leandri, Antoine. "L'aporie de la souveraineté" en *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*, Aubenque, Pierre (dir.) y Tordesillas, Alonso (ed.). París: Presses Universitaires de France, 1993. 315-329

justicia particular, es decir, la igualdad numérica y la igualdad proporcional basada en el mérito, para que la deliberación colectiva, conducida por el político prudente, por la virtud mediadora del gobernante y del hombre práctico, oriente la acción (*práxis*) hacia la felicidad (*eudaimonía*) de cada uno y la *pólis* en general (cf. esp. VII, 1-3). De esa manera, la democracia, a la vez criticada y justificada por Aristóteles, condensa en la justicia igualitaria las condiciones de posibilidad, inclusión, seguridad y estabilidad que, con el nombre propio de *politeía*, designa histórica y perentoriamente a la democracia recta y a las formas de democracia reales que se le aproximan, subsumidas en la constitución y en el modo de vida más accesible para la mayoría de los hombres y para todos los elementos de que se compone la ciudad -los ricos, los pobres, los sectores medios predominantes y, ciertamente, los virtuosos en el aspecto práctico e intelectual. La materia de esa forma no exenta de realismo es patente y conclusiva: la democracia no es inescrutable ni deleznable y ha sobrevenido, producto de las causas, de un desarrollo motorizado por el crecimiento económico y demográfico, la entrada en escena de las capas medias y populares y la presión descargada, en grado extremo, sobre las instituciones políticas y la estructura social (cf. 1297b16-34; 1286b7-22).

Los nombres que a la justicia dieron los antiguos griegos no se agotaron en estas líneas y, sin embargo, su trayectoria debe interrumpirse aquí. La detención obedece a una conclusión histórica y teórica y a la intuición de que, en toda escritura, las designaciones de un concepto son innúmeras e inabarcables y escapan, siempre, a la fijación y la profundidad. En el nacimiento y las postrimerías de la *pólis* o, lo que es lo mismo, en las márgenes opuestas de la copiosa mente griega, el dominio de la justicia hunde sus sentidos en el desarrollo de la naturaleza y en la indeterminación de la sociedad y la política, y de esa complejidad brota una teoría de la justicia democrática que fue, en sus modos intelectuales de pensamiento, un largo movimiento consciente, contradictorio y final. Se cerraba, con Aristóteles, el capítulo reflexivo de la democracia antigua, culminante y excepcional, que abrevó en la Grecia arcaica de los poetas, la Atenas clásica de los sofistas, Sócrates y Platón y, expandiéndose en la cultura helena, descolló entre los géneros filosóficos, literarios y discursivos que se ocuparon del destino y del obrar humanos durante más de cuatro siglos, transformando al gobierno directo y participativo del *démos*, del ciudadano y del hombre ordinario, por no decir mediocre, en la piedra angular de la comunidad democrática que Occidente, con parejo desdén y utopía, tensaría, hasta quebrarse, en su pensar y su hacer.

Bibliografía:

- Julia Annas. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1998.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Aubenque, Pierre. "Aristóteles y el Liceo" en Parain, Brice (dir.). *Historia de la filosofía. La filosofía griega*. México D. F.: Siglo XXI, 2003. 184-244
- Armstrong, A. H. *Introducción a la Filosofía Antigua*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.
- Balot, Ryan K. *Greek Political Thought*. Malden, MA y Oxford: Blackwell, 2006.
- Brun, Jean. "Los socráticos" en Parain, Brice (dir.), *op. cit.*, 245-266.
- Brun, Jean. "La Academia" en *ib.*, 174-183.
- Fousted de Coulanges. *La ciudad antigua*. Madrid: Edaf, 2001.
- Dupréél, Eugène. *Les sophistes*. Neuchâtel: Editions Du Griffon, 1949.
- Forrest, W. G. *Los orígenes de la democracia griega. El carácter de la política griega 800-400 a. de C.* Madrid: Akal, 1988.
- Giddens, Anthony. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor, 1985.
- Gorgias. *Encomio de Helena*, en Bellido, Melero. *Los sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996. 200-211
- Gramsci, Antonio: *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.
- Guariglia, Osvaldo. *La ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires: Eudeba, 1997.

- Guthrie, W. K. C. *Los filósofos griegos*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid: Gredos, 1984.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Siglo V. Ilustración* Madrid: Gredos, 1994.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Madrid: Gredos, 1990.
- Guthrie, W. K. C. *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos, 1999.
- Heródoto. *Los nueve libros de la historia*. Barcelona: Iberia, 1947.
- Hesíodo. “Trabajos y días” en *Obras y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1983.
- Homero. *Ilíada*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Kamtekar, Rachana. “Social Justice and Happiness in the *Republic*: Plato's two principles”. *History of Political Thought*, summer 2001: pp. 189-220.
- Kitto, H. D. F. *Los griegos*. Buenos Aires: Eudeba, 1966.
- Kraut, Richard. *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Leandri, Antoine. “L'aporie de la souveraineté” en Pierre Aubenque (dir.) y Alonso Tordesillas (ed.). *Aristote Politique. Études sur la Politique d'Aristote*. París: Presses Universitaires de France, 1993, pp. 315-329
- Lledó Iñigo, Emilio. “Introducción a las Éticas” en Aristóteles. *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, Madrid: Gredos 1998.
- Bellido, Melero. *Los sofistas, testimonios y fragmentos*. Madrid: Gredos, 1996.

- Miller, Fred D. Jr. "Aristotle on Natural Law and Justice" en David Keyt and Fred D. Miller, Jr. (eds.). *A Companion to Aristotle's Politics*, Oxford y Cambridge: Blackwell, 1991. 279-306
- Miller, Fred D. Jr. *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- Mondolfo, Rodolfo. *Breve historia del pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada, 2002.
- Mossé, Claude. *Historia de una democracia: Atenas*. Madrid: Akal, 1987.
- Ober, Josiah. "What the Ancient Greeks Can Tell Us About Democracy" en *Annual Review of Political Science*, 2008. 67-91.
- Ober, Josiah. "Learning from Athens. Success by design" en *Boston Review*, no. 31, marzo/abril 2006. 13-17.
- Ober, Josiah. "Introduction: Athenian Democracy and the history of ideologies" en *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999. 3-12
- Ober, Josiah. "The Athenian Revolution of 508/7 B.C.: Violence, Authority, and the Origins of Democracy" en *ib.* 32-52.
- Ober, Josiah *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual critics of popular rule*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Platón. "Protágoras" en *Diálogos I. Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. "Gorgias" en *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*. Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. "Teeteto" en *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos, 2008.
- Platón. *República*. Buenos Aires: Eudeba, 1963.

- Platón. *Las Leyes*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- Robinson, Eric. "Democracy in Syracuse, 466-412 B.C." en *Harvar Studies in Classical Philology*, 2000. 189-205.
- Rodríguez Adrados, Francisco. *La Democracia ateniense*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- Sabine, George H. *Historia de la Teoría Política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Folios, 1985.
- Tudícides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos, 1990-92.
- Vlastos, Gregory. "The Theory of Social Justice in the polis in Plato's Republic" en *Interpretations of Plato. A Swarthmore Symposium*, Leiden: E. J. Brill, 1977. 1-40

Recursos digitales:

- Perseus Digital Library*, Tufts University, s/f, www.perseus.tufts.edu/hopper (acceso en 2011).
- Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature*, University of California, 2009, www.tlg.uci.edu (acceso en 2011).